

Alain-Marc Rieu
 Professeur, Faculté de philosophie, Université de Lyon - Jean Moulin
 Institut d'Asie Orientale (CNRS UMR 5062)

Août 2007

Vers une anthropologie du Confucianisme

Stéphane Feuillas et Frédéric Wang (Ed.)
Le néo-confucianisme en Chine et dans l'Asie orientale
 Paris : Les Indes savantes, 2010

Point de départ

Ce travail entend explorer ce que les sciences humaines sont en mesure de dire du Confucianisme en Chine, de ses réinterprétations, de son rôle aujourd'hui. L'idée n'est pas nouvelle, mais elle reste un enjeu et une étape pour ceux qui s'interrogent sur la formation historique des sciences humaines et sociales, sur leurs présupposés euro-américains, sur leur capacité à décrire des sociétés complexes comme la Chine ou le Japon. L'objectif est d'opérer une distanciation critique afin d'ouvrir de nouvelles perspectives d'analyse de nos sociétés. La démarche est donc *hypothético-conceptuelle* : elle entend mobiliser les ressources euristiques de certains travaux d'anthropologie et d'épistémologie développés en France depuis les années 1960.

La perspective générale est celle d'une épistémologie « symétrique » : elle repose sur la construction d'un modèle théorique capable d'étudier des sociétés différentes selon les mêmes problèmes et les mêmes concepts. Elle ne prétend pas dire la vérité du Confucianisme ou de la Chine. Ce travail porte en fait sur la catégorie du moderne dans les sciences humaines et sociales, en particulier sur la notion la plus controversée de cette catégorie, celle de *modernisation*. Je suis, sur ce point, en accord avec l'approche de Tu Wei-Ming : « Inclure la dimension temporelle dans le concept de modernisation permet de la définir comme le déploiement d'une tendance globale plutôt que la dynamique spécifique d'un changement local¹ ». Les notions de moderne, modernisation, modernité, pré et post-moderne constituent la matrice conceptuelle des sciences de l'homme et de la société : elles sont sans cesse supposées, manipulées, jamais explicitées. En fait elles distinguent et articulent différents moments et processus caractérisant l'évolution de diverses sociétés. Or

¹ « Multiple modernities : a preliminary inquiry into the implications of East Asian modernity » dans Lawrence Harrison & Samuel Huntington, *Culture matters : how values shape human progress*, New York, Basic Books, 2000, p. 257 (je traduis). Par « local », Tu Wei-Ming désigne les nations dites « modernisée » comme l'Allemagne, l'Angleterre, les Etats-Unis, le Japon ou la France. Mon livre *Savoir et pouvoir dans la modernisation du Japon* (Paris, PUF, 2001) relève de l'approche « modernités multiples ».

la catégorie du moderne est l'enjeu d'un immense débat dans la Chine contemporaine comme le montre, par exemple, le livre de Jing Wang, *High culture fever : politics, aesthetics and ideology in Deng's China*² ou, en français, les études réunies par Anne Cheng, *La pensée chinoise aujourd'hui*³. L'étude que je propose est le premier moment d'une recherche portant sur les conditions de formation en Chine d'une société dite « de connaissance », sur la mutation en cours de la conception et du rôle de la science et de la technologie. Il m'a semblé que certaines avancées en France des sciences humaines permettaient de compléter et d'enrichir les travaux des économistes et des sociologues des sciences dont je suis en même temps largement redevable⁴.

1. Le Confucianisme, l'empire

Le point de départ est l'analyse de la relation interne entre la conception et le statut de la connaissance dans le Confucianisme et l'empire en tant que forme d'organisation politique, sociale et religieuse. La raison est simple : le Confucianisme est né en même temps que l'empire où il s'est institutionnalisé jusqu'à devenir sa matrice conceptuelle. Il joue un rôle majeur aujourd'hui encore. Le lien entre un corps de doctrines indéfiniment réinterprétées⁵ et une forme politique est un phénomène anthropologique connu, puisque cette mutation qui s'est produite en Chine au IV^e et III^e siècle avant Jésus-Christ s'est produite quasiment à la même époque dans la Grèce ancienne. Comme le Confucianisme en Chine, la référence à la Grèce reste aujourd'hui une figure obligée de la pensée européenne. Paradoxalement, rapprocher la Chine dans sa continuité historique et la Grèce ancienne pose d'entrée le problème de la *modernisation* et de ce qu'on entend par là. Penser la Chine brouille les repères historiques euro-américains. Le processus de modernisation est complexe, articulé en différentes phases. La première étape à la fois précède, ouvre et lance ce processus. C'est un processus dit de *pré-modernisation*⁶ caractérisé par une différenciation progressive du religieux et du politique. L'enjeu est le suivant : dans certaines conditions favorables, on le verra, cette différenciation initiale en appelle d'autres. Il n'en reste pas moins que les modalités de cette première dissociation sont déterminantes ; elles rendent possible et pilotent les différenciations ultérieures. L'histoire se trouve ainsi *compressée* d'une façon inhabituelle.

1.1. La Leçon de Jean-Pierre Vernant

² Berkeley, *University of California Press*, 1996.

³ Paris, Gallimard, col. Folio, 2007. Ma source d'information principale sur le Confucianisme et sa place dans la pensée chinoise est WM. Theodore de Bary, Wing-Tsit Chan & Burton Watson (ed.), *Sources of Chinese tradition*, New York, Columbia University Press, 1960, 2 volumes. Les principales doctrines sont présentées par Anne Cheng dans son livre *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Ed. du Seuil, 1997.

⁴ Elle est un dialogue et un débat avec une étude d'Erik Baark, « Knowledge and Innovation in China: Historical Legacies and Emerging Institutions », *Asia Pacific Business Review*, 13:3, 337 – 356.

⁵ Proche en cela du *Corpus hermeticum* en Europe.

⁶ Par analogie avec le processus que les historiens de l'industrie nomme la proto-industrialisation. « Pré » ou « proto » ne disent rien de la durée et de l'issue du processus engagé. Voir mon analyse de la pré-modernisation du Japon dans *Savoir et pouvoir dans la modernisation du Japon*, op. cit., chapitre 1.

La référence à la Grèce ancienne est une figure obligée des études chinoises en Europe et aux Etats-Unis : on cherche les différences, pour savoir s'il y eut « science » ou pas en Chine ancienne, pour trouver les raisons pour lesquelles une « science moderne » n'est pas née en Chine. Plutôt que de partir d'une Grèce de référence, je préfère partir des travaux de ceux qui ont renouvelé la connaissance qu'on en a.

J.-P. Vernant a montré comment un ensemble de crises connexes avait conduit à l'apparition de phénomènes sociaux, culturels, cognitifs, politiques inédits, tels que chacun d'entre eux n'était pas *conscient* du rapport l'associant aux autres. Mais J.-P. Vernant a aussi montré comment ces émergences se trouvaient associées les unes aux autres à un autre niveau qu'il s'est efforcé de mettre au jour⁷. Il s'efforçait de mettre au jour le processus dont ces émergences sont le produit ainsi que le « système » qu'elles composent. Il insiste aussi sur la formation d'un « champ de réflexivité », la « philosophie », où ces différents phénomènes sont formulés et pensés, et le lien interne entre la philosophie et l'idée de science comme attitude cognitive explicite et exigence méthodique (l'argumentation raisonnée, *logos*) projetées aussi bien sur les choses humaines que les choses célestes. Enfin, J.-P. Vernant analyse comment ce même lien interne peut être retrouvé dans une nouvelle façon d'organiser la vie collective, dans l'émergence d'une sphère politique (relativement) autonome, dans la formation d'un modèle politique reposant sur la libre argumentation d'acteurs supposés égaux, la « démocratie⁸ ». Cette nouvelle organisation de la vie collective s'exprime dans une nouvelle organisation de l'espace urbain, dans une conception de la « cité ». L'apport de Vernant réside dans la mise au jour d'un « système » entre des événements et des savoirs non explicitement associés par ceux qui les pratiquent ou les pensent. Il réside aussi dans l'idée qu'une doctrine n'a pas d'efficacité intrinsèque : son sens et son efficacité résident dans les enjeux sociaux et politiques qu'elle exprime et dans lesquels elle intervient. Réciproquement, la formation et la codification d'un nouveau pouvoir engendrent des discours où ils peuvent se thématiser au point d'être institutionnalisés, transformés en une doctrine officielle imposée, enseignée.

Ainsi présentée, l'œuvre de J.-P. Vernant propose une méthode pour aborder le Confucianisme, son ancrage dans la culture, la société et l'ordre politique chinois. Cet ancrage institutionnel explique à la fois l'évolution des doctrines confucéennes et le rôle historique que jouent ces doctrines. Il explique le rôle et le statut des lettrés confucéens mais aussi la responsabilité des intellectuels aujourd'hui qui débattent des traditions confucéennes ou s'en réclament. L'émergence et le développement du Confucianisme sont indissociables de la formation et de l'évolution de l'empire. Il s'est institutionnalisé, fonctionnalisé et fonctionnarisé dans cette nouvelle organisation du pouvoir, par la représentation du monde

⁷ Voir *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 2 volumes, 1971 (en particulier la troisième partie « L'organisation de l'espace ») et, avec Marcel Détienné, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

⁸ Dans cette étude, la notion de « démocratie » est entendue en son sens grec de gouvernement populaire, au sens de gouvernement du peuple par le peuple, de populisme. Je remercie Monsieur Romeyer-Dherbey de m'avoir proposé cette correction qui évite toute confusion avec l'idée européenne *moderne* de démocratie et renforce en même temps la comparaison.

céleste, du monde sub-céleste et de leurs relations qui ont servi de modèle d'intelligibilité et de doctrine à ce pouvoir. Les contraintes de l'empire seront aussi des contraintes exercées sur la doctrine et la fonction de ceux qui la fabriquent et l'appliquent.

J.-P. Vernant ouvre aussi une autre piste. En cherchant à mettre au jour ce qui associe comme en un système l'émergence conjointe de la science, de la philosophie, de la cité et de l'idée de « démocratie », il insiste sur la formation et la formalisation d'une même attitude cognitive et d'une exigence méthodique semblable entre des domaines qui restent distincts. Or le Confucianisme est à la fois une attitude cognitive, un rapport au monde et à la connaissance qu'on en a. Il est aussi une exigence méthodique, un mode d'intelligibilité du monde, d'organisation et de gestion des choses. Il faut ajouter la naissance et le sens de la tragédie en Grèce ancienne qui exprime et met en scène cette sortie traumatique d'un monde régi par les mythes et les dieux, cette émergence d'un monde où les relations au cosmos qui le comprend et lui assigne un destin sont bouleversées. Des philosophes comme Platon ou Aristote ont tenté par un discours argumenté et une doctrine de suturer cette déchirure, de construire une cosmologie où l'ordre du ciel et l'ordre des hommes seraient à nouveau liés, du moins associés. Plus tard, les Stoïciens et les Epicuriens développeront des cosmologies à finalité éthique, où l'ordre du monde prend sens dans des modèles de conduite proposés aux hommes des cités pour échapper à la violence collective et au désarroi individuel qu'elle engendre.

1.2. Le cas de la Chine

Cette interprétation de l'oeuvre de J.-P. Vernant croise la pensée de Li Zehou telle que Joël Thoraval la commente dans son article « La tentation pragmatiste dans la Chine contemporaine⁹ » et que Jing Wang critique¹⁰. Les historiens admettent que l'émergence et l'institutionnalisation du Confucianisme sont nées dans la Chine archaïque d'une scission entre le politique et le religieux. Cette scission ouvre une nouvelle ère de l'évolution des sociétés concernées et cette doctrine participe de l'unification de la Chine en un *empire* pacifiant la rivalité des différents peuples et royaumes. Différentes études historiques attestent que le premier Confucianisme a opéré la mutation de pratiques magiques conduites par des chamans et/ou des rois magiciens en un ensemble d'usages et de valeurs, de coutumes transformées en normes imposées et en modèles de comportement codifiés. Ces « rites » et ces disciplines sont établis comme fondement d'un ordre social censé reproduire l'ordre du ciel. En effet, le rôle des chamans est de *dire* l'ordre du ciel et de l'exprimer à l'intérieur de la société comme ordre du monde. Cet ordre de toutes choses, célestes et *sub-célestes*, est une conception de l'*être* comme l'un tout. À un certain niveau de *théorisation*¹¹, ces rites et

⁹ *La pensée chinoise aujourd'hui*, p 120 ss.

¹⁰ *High culture fever*, 2^e partie, en particulier p 63-136.

¹¹ Par *théorisation*, il faut ici entendre un double processus d'abstraction et de généralisation que Karine Chemla démontre être la base en Chine d'une méthode proprement scientifique qu'on trouve dans les mathématiques (voir « Penser sur la science avec les mathématiques de la Chine ancienne » dans *La pensée en Chine aujourd'hui*, en particulier p 368-370 et 382-384). J'ai étudié l'émergence d'une « attitude cognitive et une exigence méthodique » à

ces comportements, ces modèles de mise en ordre des relations sociales et d'*harmonisation*¹² du céleste et du sub-céleste¹³, pouvaient être généralisés non seulement au niveau d'un royaume pour le pacifier mais au niveau des relations entre des royaumes¹⁴ afin de les associer, de les unifier en un *empire*.

Cette lecture du travail de J.-P. Vernant permet d'esquisser une analyse du Confucianisme premier. Il joue à la fois le rôle de théorie du ciel et de science. C'est en même temps une doctrine philosophique ainsi qu'une morale fondée dans l'ordre même des choses et ordonnant les relations entre les hommes, dans la famille et entre les familles. Mais le Confucianisme premier est tout autant une théorie politique parce qu'il justifie le pouvoir de l'empereur dont la fonction est d'assurer la conformité de l'ordre terrestre à l'ordre céleste. Il est aussi une expression de ce que fut en Grèce ancienne le sens de la tragédie : en effet, dans sa doctrine, ses préceptes, sa vision du céleste et du terrestre, le Confucianisme comble et suture la rupture avec le passé que le nouveau modèle de rationalité qu'il expose et la formation de l'empire effectuent. Ces différentes modalités de différenciation entre le politique, le social, le cosmique, le religieux, sont effectivement présentes dans le monde du Confucianisme ancien. Mais, au contraire de la Grèce ancienne, les dissociations ne s'opèrent pas : les diverses composantes sont au contraire agrégées, imbriquées les unes dans les autres. Mais un tel agrégat, ce « totalisme », ne signifie surtout pas dire que cette différenciation n'existe pas, qu'une tendance à la dissociation n'est pas à l'œuvre : elles sont simplement suturées par la doctrine qui les exprime. Cette agrégation dans l'unité d'une doctrine caractérisée par son institutionnalisation massive est inséparable d'un agencement institutionnel, de cette version en Chine d'une forme politique spécifique, l'empire.

Le modèle tiré de J.-P. Vernant permet de distinguer dans la Grèce ancienne une attitude cognitive dominante qu'on peut nommer l'*enquête*¹⁵. En effet, dans un monde découpé en secteurs en cours de dissociation, soumis à l'enquête de disciplines distinctes, la connaissance tend à chercher l'ordre de toute chose, non pas simplement en découvrant, en retrouvant / inventant, une origine commune mais en construisant une attitude cognitive commune aux différents champs d'interrogation. L'*être* est moins hypostasié en une

la base d'une pensée « scientifique » en Europe et sa reprise en une théorie politique dans « Révolutions scientifiques et conceptions de la démocratie », A-M Rieu & G. Duprat (sous la direction de), *La culture démocratique européenne*, Paris, ESKA, 1995, p 29-64 (traduction anglaise « Scientific revolutions and political ideas » dans *European democratic culture*, London, Routledge, 1995, p 15-58).

¹² L'idée d'harmonie impose et suppose un isomorphisme de type macrocosme/microcosme entre le céleste et le sub-céleste.

¹³ Le sub-céleste, par analogie avec le « sub-lunaire » d'Aristote est le monde commun des hommes, des affaires humaines, mais aussi des institutions, des techniques et autres savoirs, c'est-à-dire tout ce qui organise et régit le monde.

¹⁴ Il semble difficile de caractériser l'organisation politique, ethnique et religieuse des « royaumes » que l'empereur Qu'in a conquis.

¹⁵ L'objectif premier est de distinguer deux conceptions de la connaissance, de pratiques, d'enseignements. Le second objectif est de ne pas caractériser le type de connaissance mis en œuvre en Grèce ancienne et en Chine par l'opposition « STS » entre « exploration » et « exploitation ». Dans les deux cas, cette distinction est trop restreinte parce qu'elle recouperait dans le cas de la Grèce l'opposition entre science et technique. Il ne s'agit pas du tout de dire que la science est grecque et que la Chine ancienne n'y a pas accès, etc. Rappelons aussi que le monde grec ancien et le monde chinois sont « clos ».

substance première, un fondement naturalisé, qu'il n'est traité comme une exigence méthodique commune, une méthode et/ou une éthique. C'est pourquoi le raisonnement, l'art du discours argumenté (exemplaire dans la géométrie) est indissociable de l'investigation de l'être. L'être est finalement ce qui permet à chacun et à tous d'y accéder de la même manière. C'est vrai chez les Sophistes, pour Socrate, Euclide et Aristote aussi bien que chez les Epicuriens et les Stoïciens.

L'attitude cognitive à la base du Confucianisme me semble être, plutôt que l'enquête, l'*étude*. Certes, l'étude et l'enquête présupposent l'existence d'un fondement, d'une vérité : toutes deux découvrent un principe premier et reconnaissent que ce principe est à l'origine de leurs démarches, qu'il les guide et les organise. C'est ce que prouve l'œuvre de Platon et d'Aristote. Des contraintes épistémiques empêchent de mettre en cause le présupposé d'un être de toute chose. Même s'il est impossible à atteindre, impermanent ou indicible, elles cherchent à s'en approcher en l'exprimant et en décrivant les niveaux d'organisation qu'il génère. La raison de la différence entre l'enquête et l'étude est à trouver dans l'organisation du savoir, dans la diversité et le degré d'agrégation des différentes approches possibles de l'être. Pensons aux Sophistes, principalement à Protagoras qui a tenté de rompre avec une cosmologie ou un être totalisant¹⁶. Valoriser l'étude sur l'enquête, c'est concevoir l'apprentissage à l'intérieur d'un cosmos où les disciplines qui le connaissent s'imbriquent les unes dans les autres parce qu'elles reproduisent l'ordre qui organise le tout. Or cette imbrication chez les Grecs n'est jamais pleinement donnée ou établie parce qu'elle est fondamentalement perdue, absente. Elle reste un enjeu philosophique et métaphysique comme si le monde humain restait irrémédiablement coupé du ciel, même si le Ciel reste l'ordre suprême. La théorie de l'être n'est qu'un discours argumenté, relatif à une méthode, une logique. Valoriser l'étude tend à la réduire à un apprentissage de ce qui est déjà là et bien établi. Même si on n'a jamais fini de le connaître, on sait que l'être est présent, donné. L'apprentissage est à la fois conservation et cumulation de l'acquis, de l'ordre qui règne sur tout, des normes et des régulations qui l'expriment. Le cosmos est un empire. L'apprentissage est une intériorisation de l'ordre établi et sa reproduction. La différence est institutionnelle : les lettrés confucéens sont au service du cosmos, de l'empire et de l'empereur. Les savants et les philosophes grecs fabriquent des théories et les font circuler. Ils les enseignent, les vendent. Ils vivent dans la coupure entre la cité et le cosmos et l'explorent.

Dans l'émergence réciproque du Confucianisme et de l'empire, dans la formation de la doctrine dans laquelle l'empire se pense, s'organise et se légitime, se trouve la source d'une trajectoire évolutive de long terme puisque le Confucianisme, indéfiniment reformulé au fil des aléas de l'empire, reste encore aujourd'hui un enjeu majeur. Ils sont étroitement solidaires : toute évolution de l'un transformera l'autre. Dans la Grèce ancienne, la

¹⁶ Je renvoie à mon étude : "Le moment sophistique: Protagoras et Gorgias" dans P. Schmitter (Hrsg.), *Geschichte der Sprachtheorie*, Vol 2: *Sprachtheorien der abendländischen Antike*; Tübingen: Gunter Narr Verlag, 1992; pp 119-139.

dissociation du politique et du religieux s'est opérée de façon exemplaire à Athènes. Mais ces attitudes cognitives et de ces modèles méthodiques, la rationalité donc exprimée dans les sciences et la philosophie, n'ont pas engendré une vision politique capable sur le long terme de dépasser les rivalités et les conflits, d'associer les cités et les peuples en une forme politique commune. La Grèce fut finalement conquise. Sa civilisation s'est dispersée et métamorphosée, puis fut redécouverte et réinterprétée dans l'Europe moderne. La Chine porte jusqu'aujourd'hui le poids de son histoire.

1.3. Un processus inachevé

La pensée de J.-P. Vernant a permis d'explorer la formation réciproque du Confucianisme et de l'empire. Mais la Chine brouille les repères historiques des sciences euro-américaines de l'homme et de la société. Plus encore que la Grèce ancienne, le cas de l'Europe de l'Ouest permet de mieux déchiffrer le cas chinois. Tout aussi pertinente me paraît en effet la comparaison avec le long processus de dissociation entre le politique et le religieux à l'origine de l'Europe moderne tel qu'il s'exprime de façon exemplaire dans l'œuvre de Machiavel quand il pense un ordre politique sans fondement transcendant.

Cette lente dissociation ouvrit un processus complexe, à la fois social, politique, économique et religieux, qui conduisit à partir du XVII^e siècle à un type d'évolution communément nommée *modernisation*. S'ensuit une hypothèse : un type de *modernisation* se prépare en Chine depuis la formation du Confucianisme. Or en Europe, cette dissociation a engendré une forme politique, la *royauté*, qui a progressivement accaparé et regroupé l'ensemble des techniques, des institutions et des savoirs permettant de contrôler un ensemble de populations sur un territoire donné. Ce contrôle consistait à les soumettre et les pacifier, à assurer leur subsistance en imposant des comportements (*habitus*) individuels et collectifs, des disciplines et des pratiques, en les renforçant par la création d'institutions regroupées en un pouvoir centralisé capable d'intervenir sur l'ensemble du territoire.

Enfin, cette organisation et cette gestion de la fonction politique engendrèrent à une étape ultérieure, au XVII^e siècle en Angleterre ou en France, une nouvelle forme politique, l'Etat. Le royaume reposait sur la volonté d'établir une frontière (quelle que soit sa matérialisation) traçant une opposition entre un intérieur et un extérieur, entre un « nous » et « les autres ». La logique de cette forme politique était d'unifier les ethnies, de fondre les peuples disparates en une « population¹⁷ » et finalement en un « peuple ». La transformation d'un ensemble de peuples en un peuple unifié s'est opérée chaque fois par la domination d'un de ces peuples sur tous les autres et par la transformation des valeurs, des modes de vie, des croyances, de l'écriture et de la langue de ce peuple en valeurs et langue

¹⁷ Historiquement la finalité de ce processus a été la formation d'un peuple dont le principe premier d'unité est le régime politique et non pas l'origine ethnique ou religieuse. La formation du peuple homogène suppose donc une *dé-ethnisation* (un type initial de sécularisation) afin de substituer à l'ethnie une communauté politique exprimée et gérée par un Etat. Cette *dé-ethnisation* est la source du sentiment d'universalité développé par certaines cultures et sociétés. La nation est soit une ethnie moderne ou le substitut moderne de l'ethnie. En paraphrasant une formule célèbre de Gilles Deleuze, on pourrait dire que l'Etat a historiquement entrepris de dépouiller l'ethnie pour former des nations.

communes. Ce processus peut être observé dans le monde entier, à des échelles temporelles et géographiques profondément différentes. Il est encore à l'œuvre aujourd'hui. L'Etat-nation est la forme politique achevant ce processus.

La comparaison avec la Chine conduit à deux hypothèses. La première hypothèse repose sur un fait : à la fin du XIX^e siècle, l'empire chinois fut menacé par l'impérialisme et la colonisation des Etats-nations d'Europe de l'Ouest, par leur technologie militaire et leur puissance industrielle qui étaient et sont encore le produit de leur évolution institutionnelle, de la mobilisation des populations, des savoirs et des ressources naturelles. L'empire chinois s'est confronté au modèle politique de l'Etat-nation qui a introduit la nécessité de réformes politiques, économiques, sociales. Or ces réformes inspirées d'une forme politique relevant d'une autre trajectoire évolutive ont déconstruit l'empire, engendré un désordre, des rivalités, des dissensions, des conflits qui mettaient en cause la survie du peuple et de la nation. Cette confrontation entre l'empire et l'Etat-nation a dominé l'histoire de la Chine au XX^e siècle, d'autant plus fortement que l'empire en Chine est une sorte d'évolution inachevée ou impossible vers l'Etat. La résolution de cette confrontation me semble expliquer en partie l'évolution de la Chine au XX^e siècle. L'enjeu était de sauver le peuple et la nation en passant de l'empire à l'Etat, de l'empereur au parti unique. La pré-modernisation de la Chine, initiée par la dissociation suturée par le Confucianisme, a commencé au III^e et IV^e siècle avant Jésus-Christ, mille cinq cent ans avec l'Europe. Elle est en train de donner naissance à un type spécifique de modernisation très différente des trajectoires observables en Europe de l'Ouest.

L'hypothèse est la suivante : en tant que forme politique, à cause des multiples contraintes propres à la Chine, l'empire doit être fortement distingué des autres types d'empire (romain, ottoman, russe). Il apparaît alors plutôt comme un type de royauté à la recherche d'une forme étatique adaptée à son échelle et à situation géopolitique. Sous une forme qui lui est propre, l'Etat me semble donc être la pente vers laquelle tend l'empire chinois, nouvelle preuve d'un processus de pré-modernisation de très longue durée. Les preuves sont bien connues : l'affaiblissement et l'élimination de toute aristocratie pouvant contester le pouvoir de l'empereur, une structure de classe figée par une ségrégation de la population en différents « états »¹⁸, le développement d'une bureaucratie contrôlant et gérant le territoire d'une façon idéalement uniforme, le recrutement de cette bureaucratie impériale par concours idéalement ouverts à tous. Le Confucianisme a joué un rôle déterminant dans cet ordre impérial, dans sa légitimation et dans son évolution. Le Confucianisme est omniprésent, y compris dans la possibilité d'un nouveau cycle historique lorsqu'une dynastie n'est plus capable de contrôler la population sur le territoire, d'assurer la paix nécessaire à la subsistance de la population, aux activités de chaque rang.

¹⁸ La population est répartie en quatre « états » : guerriers, paysans, artisans, commerçants. La distinction est fondée dans l'ordre même du cosmos. Ces « états » sont aussi des « classes ».

La pente vers l'Etat prouve que l'empire reste une forme politique fragile : la performance supérieure de la royauté réside dans des institutions et des technologies de contrôle dont le rendement et la capacité d'adaptation se sont avérés historiquement très supérieurs à cause d'une dimension restreinte, adaptée aux capacités de contrôle d'un gouvernement centralisé. Les empires tendent à se démembrer et ils combattent les dislocations réelles et potentielles en renforçant les pratiques autoritaires jusqu'à bloquer toute évolution, en particulier le progrès économique. Par analogie avec les « coûts de transaction », les « coûts de contrôle » de l'empire sont contre-productifs. Ils conduisent à bloquer les évolutions, à figer l'histoire dans la répétition du même.

De ce point de vue, « impérial » désigne finalement un être commun et identique pour toute chose, céleste et terrestre. C'est à la fois un pouvoir sur l'être, le pouvoir de l'être, l'être comme pouvoir. La Chine serait alors depuis sa pré-modernisation hantée par le spectre du « communisme ». La révolution communiste a cherché à construire un Etat tout-puissant, sur la base d'un nationalisme et d'un parti unique supposés exprimer l'unité du peuple en fabriquant et imposant une idéologie de substitution au Confucianisme afin d'en satisfaire la fonction. Dans la Chine post-communiste¹⁹, l'Etat central entend maintenir l'unité de l'empire, la maîtrise du peuple et du territoire, tout en réduisant sa maîtrise des conditions de subsistance de la population, en ouvrant ainsi les portes du développement économique parce qu'il a échoué à l'assurer. Ce « retrait » du politique a ouvert un processus conduisant tôt ou tard à une réforme politique. C'est ce saut de l'empire vers l'Etat que la Chine n'en finit pas d'instaurer depuis la fin du XIX^e siècle parce qu'il conduit soit à l'*impensable*, le démembrement, soit à une évolution vers un modèle de type fédéral qui mettrait en cause le pouvoir du parti unique, reconnaîtrait la diversité et instituerait le pluralisme²⁰. Parce que la Chine est aujourd'hui au bord d'une telle évolution, les conditions de formation d'un autre Confucianisme sont en place.

1.4. La marque du Néo-confucianisme

Dans une Chine post-communiste, le Confucianisme est donc aujourd'hui de retour parce que sa fonction est indéfiniment à satisfaire. Dans l'effacement ou le retrait de l'idéologie communiste, le Confucianisme est capable non seulement de se réinterpréter mais aussi de modifier son rôle historique. Le Confucianisme est à la fois un champ d'intelligibilité du passé et d'interrogation sur l'avenir situé au cœur du système politique, social et culturel. En résumé, quand le Confucianisme bouge, tout bouge. L'évolution actuelle de la Chine confère aux intellectuels cette possibilité, cette responsabilité et même ce pouvoir. Surtout l'histoire du Confucianisme prouve qu'il a su se transformer et répondre aux évolutions de l'empire. Si le fondement initial de l'empire fut un mixte du religieux et du politique, une

¹⁹ Le post-communisme est une modalité du communisme, un communisme « tardif » par allusion au « capitalisme tardif », comme le post-modernisme est une modalité du moderne.

²⁰ A un certain niveau de fédéralisme, de diversité et de pluralisme, la question de Taïwan, voire du Tibet, pourrait trouver une solution acceptable par tous. La solution trouvée pour Hong Kong va dans cette direction.

cosmologie magique et politique fut conceptualisée en Chine par le Confucianisme premier. Mais, à une époque ultérieure marquée par les grandes invasions mongoles et mandchou, ce même Confucianisme fut réinterprété en un principe de résistance à un ordre politique et social devenu oppresseur. Les principes du Confucianisme furent alors réinterprétés en donnant naissance à ce que Stéphane Feuillat nomme un « Confucianisme existentiel », qu'on pourrait aussi nommer par référence à Hegel un Confucianisme subjectif. Mais les peuples envahisseurs ont été finalement digérés par l'ordre confucéen de l'empire, de la même façon que les structures administratives et culturelles de l'Empire romain ont un temps attiré les « barbares » mais les ont aussi socialisés et finalement absorbés. Ce deuxième Confucianisme, le Néo-confucianisme vint aussi assurer au début de la dynastie Sung²¹ une synthèse entre l'ordre social et politique impérial et la cosmologie subjective de doctrines religieuses comme le bouddhisme et le taoïsme, voire, plus tard, en Corée le christianisme²². L'enjeu fut alors de subsumer cette cosmologie subjective sous la cosmologie officielle de l'empire. Le Néo-confucianisme laisse ainsi dans l'histoire chinoise la marque toujours ouverte de ses mutations possibles.

2. Fonction du Confucianisme

Je ne sous-estime en rien la signification des doctrines, des diverses interprétations et réinventions du Confucianisme. Mais dans le cadre de cette étude²³, je les suppose secondes par rapport à la fonction du Confucianisme dans la formation et le développement du politique en Chine. Benedict Anderson²⁴ a montré que la Nation est une communauté « imaginée », fabriquée, pour se substituer historiquement aux communautés ethniques, religieuses ou politiques constituant la diversité d'une nation ou d'un empire. Il en est de même pour l'empire et la Chine. Le Confucianisme est ainsi la matrice symbolique de la pensée et de l'évolution d'un Empire-nation.

2.1. Une différenciation suspendue

La scission entre le politique et le religieux, entre un pouvoir profane et un fondement religieux, est le moment initial d'une évolution qui ouvre la possibilité de différenciations successives et même de scissions à venir. C'est ce qu'on peut les observer dans les sociétés européennes de l'Ouest. La dissociation première généra chaque fois l'émergence d'une reconfiguration inédite du religieux, du social, du politique, de l'économique. Dans le cas de la Chine, cet événement structure la mémoire politique : l'unification de la Chine, le culte du

²¹ Comme composant majeur des réformes entreprises.

²² C'est ce qu'expose le roman de Hahn Moo-sook, *Rencontre* (trad. Philippe Thiébault, Marseille, Editions Autres temps, 2006) où le héros principal, le philosophe confucéen Tasan, expose le conflit entre sa fonction officielle et sa subjectivité présentée comme une découverte du christianisme dans un monde dominé par le chamanisme. Sur le Confucianisme coréen, je renvoie à l'anthologie de Philippe Thiébault, *La pensée coréenne. Aux sources de l'Esprit-Cœur*, Marseille, Editions Autres temps, 2006.

²³ Cette approche pourrait se résumer par la formule « Doctrine follows function ».

²⁴ *Imagined communities*, New York, Verso, 1983-91.

premier empereur sont encore aujourd'hui une obsession collective, sinon à l'intérieur de la Chine du moins dans l'image que la Chine officielle projette dans la culture de masse mondialisée, par exemple dans les films successifs qui glorifient et sacralisent cet événement fondateur²⁵.

Ce processus ouvre ce qu'on nomme à une étape ultérieure une *modernisation* des sociétés lorsque la scission entre le politique et le religieux engendre cette concentration des pouvoirs de gestion de la société qu'on nomme en Europe l'Etat. Dès lors, la différenciation s'accélère. L'Etat moderne conduit à une reformulation du religieux, du rôle de la religion. Mais surtout l'Etat lui-même se transforme en un ensemble de pratiques et de représentations conduisant finalement dans l'Angleterre des XVII^e et XVIII^e siècles à une opposition entre l'idée de « gouvernement » et celle d'une « société civile » ou simplement « société ». La différenciation s'accélère encore par une dissociation nouvelle, imprévisible et inédite, entre le politique (le gouvernement et ses institutions), la société et l'économique, ce qui transforme la société civile en une opinion publique et un marché, une société de vendeurs et de consommateurs. Le bouleversement que provoque l'autonomisation croissante de l'économique engendre différents types de régulation, depuis des politiques dites « sociales » pour absorber l'impact social de la croissance économique, jusqu'au renforcement de l'Etat afin de contrôler et même bloquer le développement économique et ses effets. Les sociétés dites modernisées dans le monde sont le résultat de ces différenciations successives et des reconfigurations qu'elles engendrent. Mais la scission initiale entre le politique et le religieux, la formation d'un Etat tout puissant, détermine l'ensemble du processus parce qu'elles conditionnent le degré d'autonomie et de développement des fonctions qui émergent en se différenciant et les unes les autres.

Tel est, rapidement caricaturé, le modèle conceptuel²⁶ à partir duquel je tente l'analyse « symétrique » de l'évolution comparée de systèmes sociaux distincts, dans le cas présent, l'évolution de la Chine, la formation de l'empire, son type de développement politique, social et économique, y compris la possibilité de voir émerger ce qu'on nomme de façon confuse une « société civile ». Comme hier au Japon, l'attente d'une « société civile » est d'autant plus pressante en Chine que le développement économique actuel est interprété dans un cadre de référence euro-américain, d'autant plus les intellectuels chinois eux-mêmes utilisent aujourd'hui des concepts politiques et sociaux importés d'Europe et des Etats-Unis. Ce travail de traduction et de reconstruction des concepts est potentiellement d'une grande fécondité.

²⁵ Voir la critique du film de Zhang Yimou, *Hero*, par Alan Stone, « See no evil », *Boston Review*, Décembre 2004 (<http://bostonreview.net/BR29.6/stone.html>). Le moment clef de ces films est celui où le dernier des rois refusant de se soumettre à l'empereur, est choisi par ses pairs pour assassiner l'empereur et sauver leur indépendance. Au moment où il parvient à ses fins, il renonce à son projet et trahit sa parole : il épargne l'empereur en reconnaissant finalement la légitimité de l'empire. Les royaumes et leurs peuples perdent ainsi leur identité archaïque ; ils se fondent dans l'entité politique nouvelle. Alan Stone y voit la marque actuelle d'un nationalisme aussi dérisoire que dangereux. Zhang Yimou est le metteur en scène des cérémonies des Jeux olympiques de Beijing en 2008.

²⁶ Ce modèle, rapidement esquissé, est en fait très proche des analyses de Michel Foucault dans *Naissance de la biopolitique*, *Cours du Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

Je trouve explicitement ce type de préoccupation dans l'œuvre de Li Zehou telle que la présentent Joël Thoraval et Jing Wang²⁷. Lorsque Li Zehou montre que « la culture chinoise s'est constituée comme un univers unifié où le rationnel et l'émotif, le théorique et l'utilitaire, le divin et l'humain sont des aspects d'un même monde » (p 121), j'interprète la situation ainsi décrite comme une différenciation du politique et du religieux incapable de conduire à leur dissociation et préservant leur relation interne au cours de leur reformulations historiques. On mesure la grande difficulté de voir émerger une « société civile », une représentation collective des individus et des groupes, l'organisation d'un « mouvement social » résistant, militant, afin de conquérir, établir et renforcer son autonomie par rapport à la bureaucratie d'Etat. En même temps, cette perspective est inscrite dans l'évolution actuelle de la Chine : elle fait partie de la dynamique qui transforme la société, le pouvoir politique aussi bien que l'économie.

Lorsque Joël Thoraval cite Li Zehou montrant une « perspective (...) enracinée dans un univers humain, intra-mondain (...) que j'ai désignée sous le nom de raison pragmatique et de culture du contentement » (p 121), le modèle proposé permet d'interpréter ce propos de Li Zehou comme une tentative pour penser ce que pourrait être en Chine une « société civile », à savoir la condition d'une démocratisation qui à un certain niveau se heurterait au rôle et à la conception chinoise de l'Etat. J'en déduis aussi la grande difficulté de voir émerger une sphère économique autonome développant une dynamique si forte qu'elle pourrait échapper aux contraintes sociales et politiques de l'Etat, faire prévaloir sa logique spécifique sur le contrôle que l'appareil d'Etat exerce sur la société et les individus qui la composent. L'Etat tutélaire, autoritaire ou totalitaire, garant de l'unité nationale, le phantasme communiste qui en est la version modernisée, restent en fait fondés sur une différenciation « inachevée²⁸ », inaboutie, du politique et du religieux.

2.2. Comment définir le Confucianisme ?

Définir le Confucianisme comme la matrice de l'identité historique de la Chine et du « monde sinisé » semble au premier abord adopter l'interprétation qu'en donne Samuel Huntington²⁹, à la fois un principe démarquant un espace de civilisation et un style de développement économique, social et politique. Vers la fin des années 1980, ce principe et ce style dit confucéens ont été revendiqués à Singapour, à Taiwan et au Japon, hors de Chine donc, comme « le modèle asiatique » fondé sur les « valeurs asiatiques ». La crise de 1997 a marqué sinon la faillite du moins les limites de ce modèle puisqu'il fut invoqué pour

²⁷ Je ne reprends la critique par Jing Wang des présupposés marxistes de Li Zehou parce que le marxisme est une théorie que les sciences de l'homme et de la société (SHS) ont historiquement en commun pour expliquer d'un point de vue comparatif l'évolution de différents systèmes sociaux. L'enjeu est bien la critique du marxisme : sa reconstruction par les SHS a effectué son dépassement. Mais il reste une théorie qu'on peut avoir en commun pour comprendre des chercheurs chinois en SHS et débattre avec eux.

²⁸ Au sens de Maruyama Masao lorsqu'en 1945 il caractérise le contexte du fascisme japonais comme une « modernisation inachevée ».

²⁹ « The clash of civilizations ? », *Foreign affairs*, vol. 72, 1993, n° 3.

expliquer les causes de la crise³⁰. Aujourd'hui que les économies d'Asie de l'Est sont reconstruites, les mêmes valeurs asiatiques prétendent pouvoir servir de base à la convergence progressive des économies et des sociétés d'Asie de l'Est pour qu'elles deviennent au XXI^e siècle le moteur principal du développement mondial, donc une alternative au modèle capitaliste et démocratique euro-américain. Cette vision de l'histoire sino-centrée pose de sérieux problèmes géopolitiques aux pays de la zone, au Japon, à Taiwan, à la Corée du Sud et à Singapour. Il n'en reste pas moins qu'un monde confucéen se reconnaît dans la théorie des relations internationales et de l'histoire mondiale de Samuel Huntington.

La théorie de Huntington suscite de nombreuses critiques. L'une d'elles porte sur la théorie des « aires culturelles » et leur identité supposée. Difficile de définir une essence du Confucianisme : il ne se confond avec aucune doctrine explicite puisqu'il est constamment invoqué, critiqué et revendiqué, souvent réduit à un ensemble de valeurs si générales qu'elles ne peuvent expliquer sa prégnance historique. Le Confucianisme me semble en effet irréductible à ses écoles historiques : la doctrine découle de la fonction qu'elle occupe et cherche à l'exprimer. Le Confucianisme est construit sur une différenciation inachevée du politique et du religieux : il est à la fois une doctrine qui exprime la différenciation des deux fonctions et qui en même temps la suture. Elle résiste et fait obstacle à la pression historique d'une différenciation conduisant à une scission. C'est pourquoi, au-delà des doctrines, il faut parler d'un *paradigme* confucéen commun aux différentes doctrines historiques, ce que Georges Canguilhem nommait simplement un « a priori historique ».

Mais on peut aussi qualifier le Confucianisme de « métaphysique » au sens que lui donne Heidegger au chapitre 6 de *Etre et temps* : un ensemble organisé de présupposés (sur l'homme, la nature, la société, la divinité, etc.) et de narratif (des façons de penser et de rapporter, de raconter et d'argumenter, d'expliquer et de communiquer). Une métaphysique pour Heidegger est composée de strates historiques, de variantes et de variations de ces concepts, problèmes et narratifs. En ce sens, une « métaphysique » est proche de ce que Michel Foucault nomma d'abord une « épistémè » puis l'« ordre du discours ». Mais, parce que le Confucianisme en associe plusieurs versions et différentes strates, on pourrait parler d'un *régime épistémique* qui aurait la propriété de ne pas se réduire à un seul paradigme (au sens de T.S. Kuhn) mais à un ensemble de paradigmes successifs, se réinterprétant les uns les autres en fonction des circonstances historiques.

Dans ce cas, un « régime épistémique » est proche de ce que l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss nomme un « mythe », un agrégat de percepts et de concepts (des façons de discerner, de voir et de nommer) organisé en une structure narrative et explicative (des façons de dire, d'expliquer et de communiquer) susceptibles de multiples variations.

³⁰ « Crony capitalism », corruption par collusion entre l'Etat et les grandes entreprises, rôle insuffisant du marché, excroissance des réseaux sociaux à base familiale dans l'économie. Voir la mise au point de Dwight Perkins, « Law, family ties and the East Asian way of business » dans Lawrence Harrison & Samuel Huntington, *Culture matters : how values shape human progress*, New York, Basic Books, 2000, p 232-243

Dans cet usage du terme, le mythe recouvre ce que Philippe Descola nomme un « régime d'inférence³¹ ». Mais si le Confucianisme peut être étudié comme un mythe, il est aussi *mythologie* puisque cet ensemble thématique et argumentatif a été non seulement raconté dans l'histoire chinoise, mais aussi indéfiniment travaillé, réinterprété dans cette trame argumentative. En résumé, ces différentes notions proposent un mode de connaissance du Confucianisme ayant la propriété de se concentrer moins sur les doctrines que sur leur fonction dans l'histoire et le présent de la Chine. On peut alors définir le Confucianisme comme un ensemble conceptuel et discursif institutionnalisé, dans lequel la Chine pense, régule et organise la différenciation entre le politique et le religieux à l'origine de sa formation en tant qu'entité géopolitique et à la source des évolutions qui en résultent. Cet ensemble conceptuel peut être défini comme un « régime d'inférence », un système collectif et institutionnalisé de conceptualisation, d'explication et de communication.

2.3. La leçon de Philippe Descola

Les travaux de Philippe Descola permettent de mieux comprendre pourquoi le Confucianisme a un tel poids historique. Le Confucianisme a opéré dans le monde chinois une mutation irréversible du système d'inférence à la base de la culture et de la pensée archaïque, pré-impériale donc. Il a engendré un nouveau mode de connaissance (*l'étude*), d'organisation et de communication. Le Confucianisme est né du chamanisme, à savoir selon Philippe Descola d'une ontologie de type animiste : tous les existants ont une subjectivité et communiquent entre eux à l'intérieur de cette subjectivité généralisée, qu'ils soient humains ou non humains. Le chamanisme suppose ainsi une totalité magique dans laquelle communiquent de l'intérieur tous les êtres du ciel et de la terre. Le Confucianisme s'est formé en transformant progressivement le chamanisme dont il provient en une doctrine profane qui explique sur un même modèle le ciel et la terre, ainsi que leurs relations. Il engendre ainsi un autre type d'ontologie, de type analogique, donc une nouvelle façon de voir et de penser, d'expliquer et d'organiser. D'une part, le Confucianisme distingue le céleste et le sub-céleste en détaillant leurs hiérarchies respectives. Mais en même temps il les soude l'un à l'autre comme un reflet l'un de l'autre dans une analogie généralisée. Les doctrines produites dans cette matrice conceptuelle fonctionnent comme religion d'Etat : elles énoncent une conception profane du ciel, de la société. La cosmologie politique du Confucianisme fonctionne effectivement comme une rationalisation politique organisant une communauté de peuples sur un territoire par des rites, des comportements codifiés selon un principe global, l'ordre du ciel, servant de modèle et de régulation à toutes les activités « sub-célestes ».

Cette doctrine établit donc un modèle unique de relations entre des entités à la fois opposées et complémentaires formant les différents modes et niveaux de l'être. Ces différents niveaux sont rangés en une hiérarchie imbriquée, close par une entité totalisante. La doctrine confucéenne s'attache moins à la description de la cosmologie qui la fonde qu'à

³¹ *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.

la description et à la prescription de l'ordre immanent imprimé à toute chose. L'*étude* l'emporte sur la découverte. Son origine chamanique reste en dehors, comme refoulée, de la description méticuleuse des hiérarchies tissant le monde sub-céleste. Mais c'est bien elle qui formule le tout et ainsi instaure l'ordre du monde et rend possible cette description. Le Confucianisme expose, rationalise et établit le fondement et le modèle de toute chose. Surtout, dans le chaman, s'exprime l'être de toute chose, l'être dont toutes les choses émanent et par lequel elles communiquent. Le chaman est un ventriloque de l'être. Ainsi, en tant que métaphysique et paradigme, le Confucianisme préserve un présupposé chamanique : il expose l'ordre du monde du point de vue du tout, à partir d'une conception a priori de l'être qui n'est jamais mise en cause mais indéfiniment raffinée, détaillée, aménagée. Il fonctionne comme une religion profane. Le Confucianisme ne propose pas une méthode pour connaître le monde : il énonce directement l'ordre du monde. Le sujet n'est jamais coupé de l'objet : ils sont tous les deux subsumés dans une entité supérieure, indéfiniment reformulée par et dans l'histoire.

2.4. L'être saturé

La jonction entre la pensée du tout et l'ordre humain exige un opérateur qui subsume les choses humaines sous cet ordre a priori et qui organise les choses humaines à partir du tout qui les englobe. La différence et la suture entre les deux ordres miroirs l'un de l'autre sont opérées par une entité *intermédiaire* dont la fonction est cosmologico-politique : c'est la fonction de l'empereur. Il a en charge les choses humaines et dispose d'un modèle d'ordre à appliquer et faire régner. L'empereur est le lien entre les deux ordres. Il est la différence et la suture de la différence. L'empereur est biface, à la fois sacré et profane : il exprime l'être et administre ainsi les choses humaines. L'empereur est le maître de l'être et son administrateur. Mais il gouverne conformément au ciel : il administre un ordre pré-établi avec l'objectif d'assurer sa stabilité. Opposer cette cosmologie politique à celle d'Aristote est éclairant. Aristote part lui aussi du tout, de l'ordre du ciel et du principe d'imitation (*mimesis*) qui organise le *cosmos*. Mais il expose une dégradation progressive de l'ordre immuable du cosmos (*taxis*) à travers la hiérarchie des niveaux d'être jusqu'au centre du cosmos, le monde « sub-lunaire ». Sur terre, au plus loin du ciel, l'ordre des activités humaines, aussi dégradé soit-il, reste subsumé par l'ordre du tout. C'est au centre du cosmos, au moment limite où l'imitation et le modèle se perdent, où l'*anarchie* menace, que se pose le problème d'un ordre par lequel les hommes organisent leur propre monde. La « démocratie », comme gouvernement du peuple par le peuple, est le régime politique limite tentant d'organiser le désordre par la participation de tous. Pour Aristote, un empereur ou un roi qui tenterait de faire régner sur terre l'ordre du cosmos serait dans l'erreur, victime d'une illusion engendrant la tyrannie. De ce point de vue, le monde confucéen ne peut pas être qualifié de *figé*, fondement d'une Chine *éternelle*. Il est en fait saturé, pleinement organisé. Le ciel colle à la terre dans l'immanence des rites et des institutions, des pratiques et des techniques. Ce n'est

pas un monde immobile qui refuse le progrès ou le devenir. Le changement n'est qu'apparence parce que tout ce qui advient est déjà là. Tout change toujours pour que tout reste le même.

En développant un modèle rendant intelligible le monde humain, capable de le rationaliser et de le gérer, le Confucianisme est devenu une idéologie officielle à laquelle on accorde une fonction profane semblable à celle d'une religion. Le Confucianisme est une doctrine où le religieux et le politique à la fois se distinguent et restent imbriqués. Cette tension, ce divorce dans l'unité, me semble être la matrice symbolique des évolutions de la société chinoise, d'un mode de différenciation des fonctions composant le système social qui a pour but de suspendre la différenciation, de rétablir sans cesse une unité indéfiniment menacée. Son caractère le plus prégnant est l'immanence d'un ordre transcendant, l'ordre du quotidien, des rites, des coutumes et des habits, des manières d'être, des manières de faire et des manières de dire.

2.4. Les gestionnaires de l'être

Ainsi, dans leur formation, leur sélection et leur profession, les sages, les lettrés, les fonctionnaires confucéens sont les prêtres laïcs de l'empire, à la fois des philosophes, des administrateurs, des juges et des gestionnaires. Les clercs fonctionnaires sont sélectionnés en fonction de leur capacité à fabriquer cette *mythologie*, à maîtriser la doctrine, à se l'incorporer pour la faire régner dans la société sur le mode de l'ordre immuable du ciel. Le Confucianisme, on l'a dit, énonce l'être de toute chose. Ceux qui expriment l'être des choses sont aussi ceux qui doivent le faire régner, l'appliquer en toute circonstance et partout. Ils dominent par saturation. L'être est à la fois ce qu'en disent les confucéens et ce qu'ils en font. De ce point de vue, l'être, ordre de tout chose, est la naturalisation d'un pouvoir, sa transformation en une cosmologie qui l'éternise et en fait un destin. C'est un ordre que les lettrés énoncent et fabriquent à la fois en l'imposant au nom de l'empire et pour l'empereur. L'être du monde dans les doctrines confucéennes est d'abord un pouvoir sur les choses naturelles et sur les choses humaines. Ce n'est possible qu'au moment d'une différenciation engagée et suspendue, bloquée, du politique et du religieux. L'être, c'est finalement la structure d'un pouvoir et le pouvoir de ceux qui sont au service de ce pouvoir, qui assurent l'ordre de l'empire. En résumé, on peut dire que l'être du monde est ce qui rend possible et organise sa gestion. Les confucéens sont les gestionnaires de l'être. Ils condensent des fonctions qu'on définirait en Europe comme à la fois religieuses, économiques et politiques. Ils les maintiennent dans un état de différenciation congelée.

C'est comme si l'Empire-nation chinois préservait indéfiniment le moment initial de sa modernisation possible, comme s'il refusait de franchir le pas qui conduirait à sa désunion, à sa déconstruction, à sa transition vers un autre ordre à inventer. Mais les lignes des différenciations virtuelles sont déjà là et depuis très longtemps. La fonction du Confucianisme

est d'opérer la différenciation des fonctions et d'en suturer la dissociation, d'assurer une ligne de séparation et d'association à la fois. Cette ligne est la matrice d'un pouvoir sur la société et sur son évolution. Elle définit la fonction de l'Etat et de ceux qui en ont la charge, bureaucrates et/ou intellectuels. Indéfiniment critiqué et réinventé dans l'histoire de la Chine, le Confucianisme a pour fonction d'associer, d'unifier, de mettre en cohérence les phénomènes, quelle que soit leur échelle. Cette fonction marque aussi ses limites : il est toujours un obstacle, une limite au degré de différenciation d'une fonction qui lui permettrait d'acquérir l'autonomie, une dynamique si puissante qu'elle provoquerait des innovations majeures. Mais le Confucianisme bouge, alors tout peut se mettre en mouvement.

Point d'arrivée

Cette longue démarche a établi que le Confucianisme excède les divisions entre les Sciences de l'homme et de la société que les sociétés européennes ont généré au cours de leur histoire « moderne » pour se représenter les processus qui les avaient engendrés et qui déterminaient leur évolution. Son rôle et son statut dans l'histoire de la Chine relève d'une anthropologie d'une grande complexité dont on a tenté de cerner les bases.

Surtout, il semble nécessaire de relativiser la différence entre la Chine et les nations européennes : les mêmes processus de différenciation, complexification et reconfiguration sont à l'œuvre. Ils sont simplement régulés selon des théories et des présupposés différents.

Une idée traverse cette étude : la pression et la dynamique de différenciation est partout à l'œuvre dans la Chine actuelle. Le processus en cours ne peut être limité pas à une autonomisation croissante de l'économique. Tout bouge, y compris la théorie qui suture historiquement la différence, qui recoud sans cesse la Chine : le Confucianisme.

D'où la question : où va la Chine ? J'espère simplement proposer un cadre théorique pour esquisser et débattre quelques réponses.

Bibliographie

Les travaux à la base de la réflexion sont mentionnés dans le corps du texte. La bibliographie mentionne les ouvrages consultés.

- Bahm, A.J. *Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared*, Albuquerque, NM: WorldBooks, 1977.
- Baum, R., « Science and culture in contemporary China: the roots of retarded modernization », *Asian Survey*, XXII (12), 1982, pp.1166–1186.
- Bodde, D., *Chinese Thought, Society and Science*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991.
- Elman, B.A., *On Their Own Terms: Science in China, 1550–1900*, Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Fleming, J., « Comparative philosophy: its aims and methods », *Journal of Chinese Philosophy*, 30(2), pp. 259–270, 2003.
- Graham, A.C., « China, Europe and the origins of modern science: Needham's The Grand Titration », in S. Nakayama & N. Sivin (Eds) *Chinese Science: Explorations of an Ancient Tradition*, Cambridge: The MIT Press, 1973.

- Harbsmeier, C., « Conceptions of knowledge in Ancient China », in H. Lenk & G. Paul (Eds), *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- Lloyd, G.E.R., *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 2004.
- Lloyd, G. & Sivin, N., *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven, Yale University Press, 2002.
- Munro, D.J., *The Imperial Style of Inquiry in Twentieth-Century China*, Ann Arbor, Centre for Chinese Studies, 1996.
- Needham, J., *The Grand Triritation: Science and Society in East & West*, London: George, Allen & Unwin, 1969.
- Pomeranz, K., *The Great Divergence: Europe, China and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Puett, M., *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Qian, W., *The Great Inertia: Scientific Stagnation in Traditional China*, London: Croom Helm, 1985.
- Sivin, N., « Why the scientific revolution did not take place in China or didn't it? » in E. Mendelsohn (Ed.) *Transformation and Tradition in the Sciences*, New York, Cambridge University Press, 1984.